

Проблема онтологии текстуальности в контексте преодоления новоевропейской парадигмы мышления.

Прояснение оснований порядка мироустройства, так или иначе, в разные философские эпохи появлялось в философии в качестве одной из базовых проблем, которая всякий раз требует (в зависимости от парадигмы философствования, исторической эпохи и т.п. условий, в контексте которых она появляется) вполне определенного разрешения. Неоспоримым фактом является то, что подобные вопросы так или иначе получают свое разрешение в онтологии, если понимать ее как учение о наиболее общих определениях бытия, лежащих в основе реальности (понятие которой берется здесь в предельно широком смысле, поскольку уже на уровне самого термина «реальность» возможны разнообразные толкования, в зависимости от тех же условий, которые были указаны в связи с возможностью различных онтологических концепций, взятой как вариативность оснований порядков мироустройства).

Нас будет интересовать здесь главным образом новоевропейское представление об устройении мира, которое основывается на четкой оппозиции субъекта и объекта, что позволяет понимать новоевропейскую метафизику как образец мышления, действующий в логике наличия, а саму новоевропейскую эпоху интерпретировать как эпоху логоцентризма¹; а также способы преодоления этого представления, которые можно обнаружить при анализе философских воззрений Ж.Деррида и М.Хайдеггера (надо заметить, что хайдеггеровские медитации мы берем здесь в качестве того, что призвано открыть смысловую структуру воззрений Ж.Деррида, хотя можно вести речь и об обратном ходе, который здесь опускается). При этом, результатом преодоления новоевропейской онтологической парадигмы, который в какой-то мере есть следствие ее переинтерпретации, является появление новой онтологической модели, связанной в своих основаниях с представлением реальности как текста, что позволяет говорить об особом варианте онтологии, взятом как «онтология текстуальности». Прояснение этого термина нуждается в общем определении текста, которое может быть представлено следующим образом. Текст – это определенное поле, вмещающее ряды символов, так или иначе поддающихся интерпретации, образующих конструкции и смысловые единства в силу связанности символов через взаимную указуемость. Текстуальность же можно определить как «метатекст», что, с одной стороны, дает само понятие текста в предельно общем варианте, с другой же стороны позволяет говорить об определяемости текста из текстуальности.

Прежде всего, необходимо дать пояснения к понятиям «наличие» и «логоцентризм», в которых мы, вместе с Ж.Деррида, усматриваем основание европейской метафизики, что позволит прояснить и «схватить» ее суть.

Существо «наличия» и «логоцентризма» своими корнями уходит в оппозицию субъекта и объекта. При этом анализ субъект-объектной конструкции приводит к пониманию неоднозначности элементов данной оппозиции, которая вытекает из очевидно приоритетного положения субъекта и второстепенной роли объекта, что само по себе отсылает к представлению об определенной иерархии. Можно рассматривать подобное «обособление» субъекта (которое указывает на независимость человеческого мышления, прежде всего) в качестве результата того освобождения человеческой субъективности и индивидуализма, которое

¹ См. Ж.Деррида «О грамматологии» М., 2000.

принесло с собой Новое время. Поскольку действительно «...можно видеть существо Нового времени в том, что человек эмансипируется от средневековой связанности, освобождая себя себе самому»².

Такую «эмансипацию» можно увидеть, например, в кантовском разрыве с метафизикой Христиана Вольфа, который, по сути, является разрывом и отказом от философии Лейбница. Хотя своеобразным показателем связи данных концепций и следования их в единой традиции может служить тот факт, что основное понятие философии Лейбница («монада»), по сути, сохраняет в своей философии Э. Гуссерль, трансцендентальная феноменология которого, в целом, следует тому пути, который указала «Критика чистого разума» Канта. «Монадой» он именует «трансцендентальное его» и вкладывает в это понятие в принципе тот же смысл, который подразумевает под этим словом Лейбниц.

Лейбниц же определяет «монаду» как «простую субстанцию», входящую в состав сложных, что значит, не имеющую частей, используя понятие «субстанция» подобно Декарту и Спинозе. При этом он исходит из необходимости «принципа истинного единства». Именно для этого он прибегает к так называемым «формальным атомам» (или «субстанциальным формам»), которые определяют существование материальных вещей, поскольку именно из них множество может получить свою реальность. Таким образом, «простая субстанция», монада, входит в состав сложных, которые представляют собой собрания простых. Эти сложные субстанции, или тела, суть множества, и монада находится внутри них, по словам Лейбница, как «единство внутри единиц», в свою очередь составляющих множество. При этом основание данных «формальных атомов» полагается Лейбницем как субстанция, которая сама в себе носит основание своего бытия и является, таким образом, причиной ряда случайных вещей. Такая субстанция есть «монада всех монад», определяющая их бытие, или Бог. Кроме того, эта первая в ряду всех монад монада обладает предельно ясным отражением в себе всего универсума, и, в силу этого, а также в силу бытия основанием всех прочих субстанций, является предельной totalidadю.

Гуссерль же отказывается от всякой абсолютной личности и предъявляет вместо нее доведенную до предела субъективность или «трансцендентальное его». И, несмотря на то, что он полагает таким образом абсолютное сознание, это сознание далеко от лейбнического «единства» для единиц – монад, обосновывающего их. «Монады» Гуссерля обосновывают сами себя и не нуждаются ни в каком ином основании, «скрепляющем» эти монады в некоторую целостность. Даже когда он пытается вывести другие, независимые от исходной монады «Я», отвечая таким образом на обвинения в солипсизме, и вводит понятие «аналогизирующей аппрезентации», которое фиксирует восприятие соприсутствия некой исходной монадой других «Я», и заключает на основании их объективной телесности об их существовании (с их собственным внутренним миром, центростремительной рефлексией и т.п.) по аналогии с собственным «Я» этой монады; он не утверждает исходного принципа для их бытия, на основании которого можно было бы судить об их подобии, поскольку этот принцип, по сути, утверждал бы их тождество (подобно тому, как лейбницевская «монада»

² Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С.48.

³ Так Гадамер, например, замечает, что, несмотря на то, что Гуссерль видит себя в противоречии со всей метафизикой, это противопоставление своей мысли традиции практически сводится на нет, когда речь идет о трансцендентальной постановке вопроса, выведенной Кантом, его предшественниками и последователями, которых Гуссерль признает своими подлинными предтечами и проводниками.

содержит в себе указание на свернутый в единицу универсум или тождество субъективной и объективной сторон реальности).

Таким образом, действительно можно проследить обособление и эмансипацию субъективности, в частности на взятых нами в качестве примера концепциях Лейбница и Гуссерля (в основах следующей «духу и букве» кантовской философии). Хотя столь же несомненным остается и то, как указывает Хайдеггер, «...что никакая эпоха до того не создавала подобного объективизма и ни в одну прежнюю эпоху неиндивидуальное начало не выступало в образе коллектива»⁴. И поскольку вполне возможно говорить о том, что субъект и объект являются взаимопределяющими элементами в оппозиции, если мы наблюдаем изменение статуса объективности, то с неизбежностью меняется и статус субъекта: меняется статус индивидуального сознания (и существо человека вообще, поскольку, прежде всего, человек является носителем индивидуального сознания). Человек становится субъектом, подлежащим (*υποκειμενον*), которое выступает в качестве основания для всего универсума, выступает точкой отсчета для всего сущего. Такое понимание субъекта позволяет сосредоточить внимание, прежде всего, на его основной функции: мышлении или способности сознать, т.к. субъект предстает главным образом как сознующий. При этом данная функция позволяет чистой субъективности «мыслить о своем собственном мышлении», т.е. занимать трансцендентальную позицию. Таким образом, субъект выступает в качестве первичной точки смысла (или *λογος*'а, по-гречески), что позволяет говорить о самом «логоцентризме» и его господстве в новоевропейской парадигме философствования. Нужно сказать также о статусе сущего, которое, в данном образце мышления, объективно, подчинено и предметно противопоставлено сознанию, что, собственно, должно открыть нам смысл «наличия».

Способ восприятия сущего (объекта) субъектом в новоевропейском истолковании предстает таким образом, что данный субъект, представляющий (и, по сути, конструирующий) прочее сущее находится как бы в «центре» универсума. При этом, замкнутый в себе, он «разомкнут» в пространство сущего таким образом, что явления входят в поле его видения, открываясь в определенном горизонте. Так, например, гуссерлианский субъект-монада – это своеобразный «гигантский глаз», который смотрит в «мир» и, вглядываясь, постигает его суть, т.е. смысл вещей-явлений; что отражается в интенциональной направленности сознания с такими его аспектами, дополняющими друг друга, как нозо-ноэматическая структура.

Подобное представление позволяет говорить о мире как о «картине», на что указывает Мартин Хайдеггер; а о сущем как о том, что «представлено» (вниманию субъекта) и противостоит в наличии. Сущее предстает, таким образом, в качестве предмета, а субъект становится репрезентантом сущего в смысле предметного.

Данное выше прояснение оппозиции субъекта и объекта, (которая, как выяснилось, лежит в основании новоевропейской метафизики, как, впрочем, в какой-то мере и европейской метафизики вообще), может пролить свет на другие конструкции, построенные по принципу противопоставления одного члена другому с явным приоритетом одного из них. Одной из таких бинарных оппозиций, которые выводит на свет Деррида (в трактате «О грамматологии», в частности), является оппозиция письма и речи.

⁴ Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С.48.

Традиционная метафизика говорит о явно приоритетной позиции речи по отношению к письму, которое является в этом случае всего лишь дополнением речи. Проясняя эту оппозицию, Деррида отсылает нас к трактату Аристотеля «Об истолковании», где знаки (письмо) выступают как символы слов, которые есть символы состояний души, отражающих непосредственно вещи. Аристотель здесь явно следует так называемой «логике наличия», поскольку очевидно наличие четкого разделения сознания (души) и реальности (вещного универсума, который входит в поле восприятия этого сознания, в результате чего сущее (вещи), представляющее собой содержание данного универсума, входит в структуру опыта данного сознания). И именно наличие такой реальности, которая выступает пределом означения в заданной структуре, позволяет говорить о подчиненном отношении письма, которое выступает в качестве знака знака, являющегося речью. Здесь необходимо добавить, что именно наличие запредельного сознанию означаемого позволяет вводить расхоже-традиционное понятие «знак», которое указывает на единство означаемого и означающего.

На безусловное господство речи в иерархической позиции письмо-речь указывает также присутствие в речи голоса, порождающего первичные символы в своем функционировании, и близкого душе «сущностно и непосредственно»⁵. Речь, таким образом, как логос, связанный сущностно со звуком, в качестве «первичной условности» занимает изначальную и приоритетную позицию по отношению к письму, которое лишь изображает условности, связывающие между собой другие условности. Можно сказать также, что эта первичность речи, слова и логоса (подобно приоритетной позиции сознающего субъекта в оппозиционном бинарном отношении субъекта и объекта) в их соотношении с понятием «письмо», отсылает нас напрямую к тому, что Деррида именует «логоцентризмом».

Способ преодоления, пересмотра и разрушения таких оппозиций как письмо-речь и означаемое-означающее (а значит и субъект-объект), в котором, если брать его в общем виде как метод разрушения любой бинарной оппозиции, обнаруживается суть деконструкции, открывается посредством отказа от так называемого «трансцендентального означаемого». Подобный жест совершает и Хайдеггер, когда перечеркивает слово «бытие» крестом, устраняя тем самым возможность предельного отсылания к последней причине в ряду всех возможных причин.

Нужно сказать, что здесь идет речь не об отвержении реальности вообще, а об изменении способа восприятия этой реальности, которое кроется, прежде всего, в отказе от жесткой оппозиции сознания и реальности (субъекта и объекта). Статичное сознание, взирающее на мир сущих (вещей-явлений), каким оно представляется, например, в философских концепциях Гуссерля и Канта, выводится за пределы «места стоянки». При этом снимается оппозиция нутрь-наружа. И эта новая интерпретация дает нам, таким образом, сознание «пронизывающее» и попутно означающее свой маршрут, являющееся разомкнутым в себя. Вполне понятно, что «означенное» таким образом сущее не может соотноситься с традиционным понятием «знак», которое обесценивается в результате отказа от трансцендентального означаемого. И в результате складывания такой ситуации Деррида вводит понятие «след».

Отсылающий как к себе самому, так и к другому след (или «в себе самом означаемое», означаемое для которого – смысл) является структурным элементом незнакового в традиционном смысле универсума, который создается в

⁵ Деррида Ж. О граматологии. М.: Ad marginem, 2000. С.125.

процессе «означивания» сущего не оппозиционным объекту сознанием. В этом плане он является, как говорит Деррида, «действительным прафеноменом памяти». Поскольку след схватывается сознанием в его не наличии, подобно тому как, по словам блаженного Августина, вещи, запечатленные в памяти не наличествуют в настоящем моменте, но схвачены в прошлом (как воспоминания о них) и в будущем (как их предвосхищения). При этом, след не наличествует безусловно, выступая оппозиционным понятием по отношению к «явленности» или собственно наличному (пред-мету).

Здесь встает вопрос о необходимости создания подобной «знаковой» структуры, содержащей в качестве основного структурного элемента след. Весьма ясный ответ на него можно обнаружить в «Бытии и времени» М.Хайдеггера, который говорит, что подобная структура «...подает онтологическую путеводную нить для «характеристики» всего сущего вообще»⁶ и представляет собой «универсальный тип отнесенности». При этом, «отнесение» - это крайне формально взятое «отсылание», с помощью которого определяется «структура бытия подручного как средства»⁷. «Подручное» же и «средство», (которое «... в любом случае под рукой»⁸), вводятся Хайдеггером как характеристики «внутримирно сущего». Таким образом, «отсылание» позволяет определить структуру бытия внутримирно сущего.

Если «перевести» эти положения в словарь Деррида, становится понятной необходимость полагания указанной выше «знаковой» структуры (структуры следов). Эта система позволяет сознанию войти в структуру смыслов. Мир, который ему открывается в данном вхождении, понимается, таким образом, как своеобразный текст, а сущее (или «внутримирно сущее», если пользоваться хайдеггеровской терминологией) как элементы данного текста. «Услышать голос бытия» в логике Деррида, (которая, собственно, не противоречит логике Хайдеггера), таким образом, означает «вычитать смысл» из доступного нам сущего.

С большей четкостью границы этой онтологической концепции, в которой онтология понимается как «онтология текста» вырисовываются с прояснением понятия «разбивка», которая осуществляется посредством различАния и указывает на со-размещения сущих-следов в со-расчлененных пространстве и времени. Само же представление о пространственно-временных характеристиках открывается в дальнейшем исследовании понятий «письмо» и «речь». Достаточно важным также является здесь представление о пространстве, размещающем указанные выше сущие, которое Деррида открывает в понятии *χώρα*, выведенном в «Эссе об имени».

«Означение формируется лишь во впадине различАния», говорит Деррида в трактате «О грамматологии». Само различение, при этом невозможно охватить, схватить и осмыслить. «Различение не может быть показано»⁹ и в этом смысле различение не может быть присутствующим и наличным и никогда не дается в них, что порождает угрозу его исчезновения. Так и Хайдеггер указывает на эту же опасность, говоря о «забвении» бытия, которое состоит в забвении самого момента различения бытия и сущего. Ситуация же забвения бытия может быть проинтерпретирована как забвение различения вещи и смысла вещи. Само слово «смысл» в его греческом значении (*λογος*) позволяет говорить о нем также как о

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.:1997. С.77.

⁷ Там же. С. 74.

⁸ Там же. С.73.

⁹ Деррида Ж. Различение. // Голос и феномен. С-Пб.: Алетейя, 1999. С.173.

«понятии». Нужно сказать, что здесь не представляет особой важности то «место», которое приписывается понятию, т.е. мыслится ли оно как единичное, либо как общее понятие о вещи.

Сам момент различия являет собой нечто третье, не будучи ни смыслом, ни вещью как таковой (нужно заметить, что здесь мы используем понятие «вещи» в достаточно широком смысле или, точнее, в смысле всякого сущего вообще). Различие трудно, поскольку само по себе не может быть схвачено сознанием, которое получает представление о нем лишь в рассмотрении оппозиций. При этом оно представляет достаточную важность и для функционирования самого сознания, которое мыслит в различиях и сопоставлениях. Сознание, конечно, способно мыслить единое само по себе, но мысль и представление о сущем-в-целом, которое являет собой подобное единство, не доступна ему, поскольку единственная возможность мыслить его таким образом – это мысль о нем как о единстве частей, которое осуществляется посредством тех или иных связей, в совокупности образующих некое единое целое.

Различение не есть и не является, считает Деррида, но дает возможность ухватить то, что есть и то, что является. На этот момент обращает внимание и Хайдеггер, настаивающий на возобновлении бытийного вопроса и, соответственно, вопроса о различении бытия и сущего. Хотя еще Платон указывал на то (о чем упоминает Деррида), что между сущим и бытием имеется *χωρισμός* (или отделение, разлучение)¹⁰. При этом, и бытие, и сущее «имеют место» и именно благодаря этому *χωρισμός* можно говорить о том, что они порозному размещены.

В контексте подобных рассуждений и появляется понятие *χωρα*, которое ускользает от всякого анализа, но, вместе с тем, принимает другое и размещает его. При этом она «... выглядит так, будто принимает эти типы и дает им место»¹¹. Она – восприимчива отпечатков и следов (*schemata*), и, вместе с тем, то, что разделяет. В ней, собственно, и открывается суть самого различия.

Особая интерпретация понятия *χωρα* дает также понятие о схеме, воспринимающей и размещающей данные в различении элементы. При этом нельзя указать точных и жестких границ, пределов этой общей схемы, которая выступает как возможность разбивки сущего. *χωρα* – это по особому понятый ландшафт знаковой системы, который функционирует без отсылок к предельному означаемому. *χωρα* также дает сущему ориентиры, выступая как прото-письмо, которое выступает в качестве своеобразной «карты», регулирующей отношения условностей.

Само же понятие «протописьмо» дает представление об условии всякой знаковой системы, функционируя, при этом, не только внутри графической, зрительной субстанции выражения, но и неграфической, осуществляя, осуществляя в себе, тем самым, примирение письма и речи, которые выступают как зрительная (или пространственная) и фонетическая (или временная) формы выражения. Таким образом, «протописьмо» становится вне антитезы активности и пассивности, как говорит Н.Автономова в предисловии к трактату «О граматологии», что позволяет снять вопрос о первичности и вторичности, приоритете речи по отношению к письму, а значит, в очередной раз избежать иерархичности, которая с неизбежностью выстраивается в логике логоцентризма.

¹⁰ См. Платон «Тимей».

¹¹ Деррида Ж. Хора. // Эссе об имени. С-Пб.: Алетейя, 1998. С.145.

Протописьмо представляется, таким образом, не только как то, что определяет связь с формой выражения (графической или фонетической), но также как то, что определяет связь содержания и выражения, т.е. знаковую функцию. В данном случае важным понятием оказывается «разбивка», которая выступает как первоначально означения. «Разбивка» есть принцип нетождественности или различия, создающий членораздельность и расчленение первоначального потока речевой деятельности, также как расчленение и, собственно, разбивку (суть которой – уместное размещение) графических символов. Деррида различает формы, в которых нетождественность проявляет себя в связи с пространственными и временными характеристиками, открывающимися в снятой оппозиции письма и речи. При этом во временной форме к нетождественности отсылает промедление, в пространственной – трещина, и их функции в данном случае аналогичны.

Суть различия, таким образом, ухватывается в расчленении, которое позволяет цепочке знаков выстроиться в линию и состыковаться с цепочкой устной речи. И, как уже говорились, зрительную форму письма мы должны принимать как некую пространственную форму, а звуковую (речи) – как временную. Таким образом, в единстве опыта схватывается пространство и время, письмо и речь.

Необходимо добавить, что единство пространственной и временной форм схватывается в сознании в соответствии с логикой восполнения. «Восполнение» же, при этом, выступает как неотъемлемая функция самого сознания, которая посредством того, что имеется в виду под понятием «самовозбуждение» открывает всеобщую структуру опыта (поскольку лишь в случае самовозбуждения возможно восприятие другого посредством идеализации, которая есть процесс восприятия субъектом внеположенности, подчиняющийся его способности к повторению).

Логика восполнения «снимает» наличие (что, собственно, не означает сведения его к полному отсутствию), разрушает оппозицию и ломает иерархию письма и речи.

Само же понятие «восполнение» Деррида (в трактате «О грамматологии») рассматривает в двух основных смыслах. С одной стороны, «восполнение» - это то, что добавляется, обогащая другую полноту, наполняя ее наличием. С другой же стороны, оно добавляется в качестве замены, осуществляя подмену того, что восполняется. При этом выполнение принципа восполнения как дополнения и подмены приводит в действие принцип неналичия, поскольку этот принцип указывает на своеобразную «ущербность» того, что восполняется, поскольку, в случае полноты восполняемого, само восполнение обращалось бы в ничто. Здесь следует заметить, что полнота восполняемого возможна лишь в логике наличия, поскольку самодостаточно (а значит невозполнимо) лишь наличное. Таким образом, «логика восполнения» функционирует как «логика неналичия», что также позволяет говорить о выходе и преодолении новоевропейского образца мышления.

Концепции Жака Деррида и Мартина Хайдеггера, которые совершили попытки выхода за пределы европейской метафизики, открывают, таким образом, путь к переосмыслению статуса сознания. В них четко обозначается смена «точки отсчета» в ряду сущего и «угла зрения» сознающего субъекта, что позволяет говорить о смене парадигмы мышления и особом переосмыслении онтологии, которое превращает ее в «онтологию текста».

Нужно сказать, что в границах такого рода онтологии, которая может быть представлена также как онтология текстуальности, можно говорить о

символической природе реальности, открывающейся воспринимающему ее сознанию. При этом статус сознания меняется таким образом, что сам вопрос о «сознании» особым образом снимается, хотя уровень здравого смысла требует, безусловно, в отношении реальности признания «воспринимающего» данную реальность сущего, которое стоит в ряду всего прочего сущего, предстающего в качестве элементов реальности. В таком «снятии», таким образом, сознание предстает как элемент текста, открывающий текст самому себе. И когда мы ведем речь о данной реальности как о некоем «кино» по отношению к сознанию, мы не можем говорить об оппозиционном отношении одного к другому. Реальность как «иное» всегда открыта сознанию и, подобно тому, как мы не слышим пифагорейской звучащей гармонии сфер, тайна данного «иногo» пребывает в сознании. И дело сознания в этом случае – увидеть символический характер строя сущего, не дистанцируя себя от него. При этом состояние обращенности и открытости сознания реальности достигается только тогда, когда оно правильно понимает и «считывает» символику сущего.

Но не является ли такое изменение статуса субъективности, которое мы здесь наблюдаем, возвращением к «средневековой связанности», преодоление которой совершалось в трансцендентальной философии? Это может восприниматься как нечто очевидное, если принять поле текстуальности в качестве общего основания для прочих элементов и допустить возможность «субъективности», схватывающей как означенные все элементы (подобно тому, как Лейбниц допускает существование «монады всех монад», обладающей предельно ясным восприятием всех элементов универсума). Ясно, что в данном случае такое допущение невозможно, поскольку в качестве одной из важнейших характеристик, появляющихся в рамках онтологии текстуальности, является невозможность любого рода иерархии, а введение подобной «субъективности», безусловно, ориентирует на иерархичность. Невозможность подобного допущения открывается также из момента, указывающего на возможность «нераскрытия» текста, его непроницаемость, которая позволяет тексту ничего не выражать.

Нужно отметить также, что восприятие реальности как текста не означает восприятия ее как чего-то застывшего, т.е. как неживого пространства. Текст, в основании которого лежит, прежде всего, графема, не может быть представлен здесь как отпечаток застывшего мира (что вполне может быть согласовано с традиционным восприятием письма и толкованиями графии в европейской культуре), поскольку сам мир предстает как текст. При этом, восприятие мира как книги (текста), в которую мы вчитываемся, уходит своими корнями в средневековье. Такая идея проводится и в новoeвропейской философии (у Декарта и Галилея, например), но трактуется как прочтение уже заложенных смыслов, а не обнаружение иных.

Само бытие, таким образом, представляется в онтологии текстуальности не в качестве того, что наличествует и трактуется однозначно. При этом, здесь (о чем уже упоминалось) как бы снимается, «стирается» присутствие субъекта, что являлось необходимым на протяжении всей истории европейского философствования. Выравнивается отношение между субъектом действия и сущим, подлежащим означению, вследствие чего сам субъект действия изолируется от текста, то сливаясь с сущим, выступающим как его элемент, то дистанцируясь от него, по мере того как оно воспроизводится им в его описаниях или придании этому сущему символического статуса.